

SISTEM *ISNĀD* HADĪTS DAN AWAL MULA PENGUNAANNYA DALAM TRADISI PERIWAYATAN PUISI ARAB JAHILIYAH

LALU TURJIMAN AHMAD

Fakultas Tarbiyah dan Adab
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
laluturjiman@gmail.com

Abstrak

Di kalangan umat-umat terdahulu, sistem isnād/periwayatan telah menjadi media utama bagi proses transfer ilmu pengetahuan. Bahkan bagi orang Arab, sistem periwayatan bukan hanya digunakan pada proses periwayatan hadīts, tetapi juga pada periwayatan sejarah. Dalam hal periwayatan hadīts, para perawi hadīts dikenal sangat ketat dalam menerapkan aturan-aturan periwayatan. Mereka juga merumuskan kaidah-kaidah periwayatan hadīts. Dengan demikian, sistem isnād seperti ini memiliki nilai yang sangat penting dalam sejarah. Perhatian umat-umat terdahulu terhadap sistem periwayatan ini sangat besar.

Periwayatan syair telah lebih dahulu ada daripada periwayatan hadīts. Setiap syair memiliki rāwi. Rāwi-rāwi ini menjaga dan menjamin kesinambungan periwayatan syair. Hubungan antara rāwi dan syairnya tak berbeda dengan hubungan antara perawi hadīts dengan hadīts yang diriwayatkannya itu.

Kata Kunci: *hadīts, isnād, puisi Jahiliyah, transmisi oral*

Abstract

It is ordinary that riwāyah (oral transmission) has been the main media in transmitting knowledge. Indeed, for the Arabs, the transmission system was used not only in transmitting hadīts, but also in transmitting the history. In terms of the transmission of traditions, the transmitters were very strict in applying the rules of transmission. Hence, such an isnād system has a very important value in the history. Muslims in the past gave much attention to such an isnād system.

The transmissions of poetry had been emerged before the transmissions did. Every poetry has the transmitters. They keep and guarantee the continuity of the

poetry transmission. The relation between the poetry transmitters and their poetries is not different from that of the transmitters of hadīts and their hadīts.

Key words: *hadits, isnād, Jahiliyah poetry, oral transmission*

Pendahuluan

Penggunaan *riwāyah* sebagai metode transmisi, atau sering disebut dengan *oral transmission*, lazim dikenal pada masyarakat yang memiliki tradisi oral. Bangsa Yunani kuno dikenal menggunakan metode ini dalam mentransmisikan orasi dan puisi para filsuf dan sastrawan. Konon, di samping tempat bermain, gymnasium adalah juga tempat berkumpulnya para filsuf dan penyair.¹ Mereka berdiskusi, berdebat, dan berbantah-bantahan. Tiap mereka memiliki seorang perawi dan dari tempat inilah perawi mengenal dan meriwayatkan hasil pikiran mereka.

Pada masyarakat Arab, peranan metode *riwāyah* ini semakin tampak lagi. Hampir semua materi untuk berbagai disiplin keilmuan Arab-Islam, sebelum dikodifikasi, disampaikan secara oral. Dapat dikatakan bahwa periwayatan merupakan metode transmisi utama—untuk tidak mengatakan bahwa berbagai materi *riwāyah* tidak ada yang ditulis—kepada orang ketiga dan seterusnya. Perlu ditegaskan sejak awal perbedaan transmisi dan preservasi. Jika yang pertama merujuk pada pengiriman atau pemindahan materi *riwāyah*, sedangkan yang kedua mengandung arti bahwa materi-materi itu disimpan untuk kebutuhan pribadi.

Tak dapat disangkal juga bahwa tulisan sudah pula dikenal sejak zaman Jahiliyah.² Ditemukannya tulisan pada batu nisan kubur Umru' al-Qais merupakan bukti tentang penggunaan tulisan. Adanya puisi-puisi yang digantungkan di dinding Kakbah, yang disebut dengan *mu'allaqāt* juga menjadi bukti lain yang mempertegas bahwa tulisan sudah dikenal dan dipakai pada waktu itu. Al-Qur'ān pun sejak awal menyadarkan umat Islam akan pentingnya menulis lewat ayat paling panjang yang dikenal dengan ayat *ad-Dain*. Perintah menulis itu turun tentunya karena tulisan sudah dikenal. Namun demikian, tetap saja *riwāyah* merupakan materi utama untuk menyampaikan berita. Yūsuf Khulaif berkata, “agar seseorang dapat membaca tulisan *qashidah*

dengan benar, ia harus sudah menghafalnya di luar kepala.”³ Ini tidak saja berarti bahwa penggunaan tulisan untuk menyampaikan berita kurang populer, tetapi juga ini sejalan dengan karakter bangsa Arab yang suka menghafal. Maka, fungsi yang dimainkan tulisan bukanlah fungsi transmisi, melainkan fungsi preservasi. Fungsi transmisi itu masih tetap dipegang oleh periwayatan.

Suatu hal yang istimewa dalam tradisi periwayatan pada bangsa Arab adalah bahwa setiap berita yang disampaikan selalu disandarkan kepada sumbernya dengan menyebutkan tiap orang yang menjadi jalur transmisinya. Metode ini dikenal dengan istilah *isnād* (*tribute to*). Tidak heran jika kita membuka kitab-kitab klasik, kita sering menemukan bahwa suatu informasi tak luput dari sederetan nama tokoh di awal teks berita itu, atau yang dikenal dalam ilmu hadīts dengan *sanad* (jamak: *asnād*; *chains of authority*). Maka, berbagai kisah masa lalu Arab-Islam pada masa-masa awal, mulai dari puisi penyair hingga cerita-cerita perang antar kabilah, semuanya diriwayatkan dengan menggunakan metode *isnād*. Tak hanya itu, *isnād* juga digunakan dalam meriwayatkan materi tafsīr, hadīts, bahasa, dan lainnya. Memasuki abad ke-20 M, ketika berkunjung ke negeri Arab, Sprenger dibuat takjub oleh seseorang yang begitu bangga memiliki *riwāyah* adzan dengan *sanad* yang bersambung sampai kepada Sahabat Bilal.⁴

Begitu lekatnya *isnād* dengan tradisi periwayatan berbagai materi keilmuan Arab-Islam, khususnya hadīts Nabi SAW, sehingga mendapat banyak perhatian, dan tulisan ini akan menyoroti hal itu. Selanjutnya *isnād* dikaitkan dengan asal-usul penggunaannya dalam tradisi periwayatan puisi Arab Jahiliyah. Di tengah-tengah itu, gambaran tentang nilai puisi bagi bangsa Arab juga mendapatkan porsinya dalam tulisan ini. Gambaran itu dapat membantu menjelaskan kepada kita tentang latar belakang yang mendukung dimungkinkannya penggunaan *isnād* dalam periwayatan puisi Jahiliyah.

Nilai Sistem *isnād* bagi Periwayatan Hadīts

Meskipun metode *isnād* lazim digunakan dalam menyampaikan berbagai informasi, namun metode ini menemukan urgensinya yang sangat vital terutama sekali di kalangan para perawi dan kritikus hadīts. Hadīts adalah sumber kedua bagi Islam. Berbagai hal yang kurang jelas tentang al-Qur‘ān dapat kita temukan dalam hadīts. Karenanya, hadīts merupakan bagian dari agama. Bagi para perawi, mereka akan memilih sumber dari mana mereka akan menerima hadīts, seperti yang dapat

digambarkan dari petunjuk Ibn al-Mubāarak berkata, “lihatlah kepada siapa kamu mengambil agamamu.”

Adapun kritik terhadap *isnād* dilakukan para kritikus, yang pada saat yang sama umumnya adalah juga perawi hadīts, untuk menetapkan kualitas hadīts. Secara garis besar, hadīts dibedakan kualitasnya menjadi shahīh, hasan, dha’īf, dan palsu. *Isnād* adalah jaminan atas otentisitas hadīts itu. Bahwa setiap hadīts harus terdiri dari *sanad* (jamak: *asnād*: *chains of authority*) dan *matan* (teks hadīts itu sendiri), maka perhatian yang besar pun dicurahkan terhadap *isnād*-nya, sama pentingnya dengan *matan*. Para kritikus hadīts-lah yang meletakkan standar-standar tertentu untuk mengklasifikasikan kualitas hadīts—yang kemudian diadopsi untuk menentukan kualitas berbagai materi *riwāyah* lainnya—hingga memunculkan beberapa sub-disiplin baru dalam kajian hadīts, seperti *’ilm rijāl al-hadīts*, *al-jarh wa al-ta’dīl*, dan *al-taḥammul wa al-adā’*. Pada abad ketiga Hijriyah dan seterusnya, penelitian terhadap hadīts lebih terkonsentrasi pada *isnād* dibanding *matan* dengan menerapkan sub-disiplin ini.

Sekilas Perdebatan tentang Nilai *Isnād* Hadits

Memasuki masa modern, *isnād* hadīts kembali mendapatkan sorotan. Kali ini tidak saja dari para kritikus muslim. Hadīts sebagai disiplin keilmuan yang meliputi proses transmisinya dikaji juga oleh orientalis. Kesimpulan dan sikap yang dihasilkan dari kajian mereka berbeda-beda pula.

Herbert Berg⁵ mengelompokkan sikap para kritikus hadīts ke dalam tiga aliran yang bertolak dari pandangan mereka terhadap nilai *isnād* bagi hadīts. Kelompok pertama adalah yang sering disebut sebagai aliran skeptis. Kelompok ini diwakili oleh tokoh seperti Goldziher dan Schacht. Goldziher meragukan otentisitas hadīts. Menurutnya, berbagai istilah dalam *isnād* mengisyaratkan transmisi secara oral, dan bukan tulisan. Sementara hadīts dalam pandangannya adalah “cerminan atas aspirasi kelompok-kelompok politik di mana masing-masing ingin menjadikan Nabi sebagai sandarannya.”⁶ Maka keberadaan itu dibuat untuk mendukung keberadaan hadīts. Schacht melangkah lebih jauh. Ia lebih lantang menolak otentisitas hadīts karena menurutnya, “Sanad-sanad hadīts itu sebagian besar adalah palsu.”⁷ Ia mencoba meyakinkan bahwa *Common Link* atau *rāwīn musytarak* dalam *isnād* hadīts adalah petunjuk kapan dan oleh siapa

pemalsuan hadīts dilakukan. Nama Schacht pun kemudian begitu dikenal karena teori *Common Link*-nya itu.

Respons terhadap penolakan hadīts ini diberikan oleh kelompok kedua yang mempertahankan pandangan klasik bahwa hadīts adalah otentik. Dalam garis besarnya, kelompok ini beranggapan bahwa hadīts sudah ditulis sejak zaman Nabi. Lewat bukti-bukti dalam bentuk tulisan, baik manuskrip yang diduga berasal dari masa-masa awal Islam maupun manuskrip yang direkonstruksikan, hadīts dapat dibuktikan keasliannya. Maka nilai *isnād* adalah sebagai pendukung atas tulisan, sebab pada dasarnya bangsa Arab senang menghafal dan mereka dikenal sebagai bangsa yang memiliki hafalan yang kuat. Kelompok ini direpresentasikan oleh Abbott, Sezgin, dan Azami.

Kelompok ketiga adalah aliran yang berusaha mencari jalan tengah. Bagi yang terakhir ini, meskipun diakui bahwa terdapat sejumlah bukti tulisan, namun kenyataan bahwa redaksi teks hadīts yang saling berbeda atau bahkan bertentangan tidak dapat diabaikan begitu saja. Maka perbedaan itu tentu terjadi di tengah perjalanan hadīts selama transmisinya yang melewati *sanad-sanad* hadīts. Dalam arti bahwa transmisi hadīts tentu tidak sepenuhnya mengandalkan tulisan. Tokoh seperti Rahman, Juynboll, Schoeler, dan Motzki patut disebut dalam konteks ini. Sikap yang mereka tunjukkan pun saling berbeda. Ada yang lebih condong kepada kelompok pertama dan ada juga yang condong kepada yang kedua.

Terlepas dari perbedaan sikap para kritikus di atas, perdebatan mereka memperjelas gambaran akan arti *isnād* bagi hadīts, di mana ia adalah unsur yang tak dapat dipisahkan dari hadīts. Selanjutnya patut dipertimbangkan juga bahwa para kritikus klasik (yang pada saat yang sama umumnya memiliki peran ganda di samping sebagai perawi hadīts [selanjutnya disebut ahli hadīts]) tidak akan membuat aturan yang begitu ketat dan rigid, sebagaimana dalam 'Ilm Riwāyah dan Dirāyah Hadīts, bila saja semua atau sebagian besar *isnād* dianggap palsu untuk tujuan pemalsuan hadīts, sebagaimana sikap yang diusung oleh kelompok pertama.⁸

Sebagaimana diingat, 'Ilmu Riwāyah Hadīts berbicara tentang aturan main dalam meriwayatkan dan menerima hadīts. Tak luput dalam bahasannya yang menyangkut pola-pola *isnād*, yang juga menjadi perhatian para kritikus yang namanya disebutkan di atas.

Ada beberapa pola hubungan antara *sanad-sanad* dalam sistem *isnād*. Pertama adalah pola hubungan guru-murid; dan dari pola ini, ada

yang dikenal dengan istilah “*sanad* emas” (*silsilah adz-dzābāb: grand chains of authority*). Al-’Ajjaj menyebut *isnād-isnād* ini sebagai sistem *isnād* yang relatif paling baik kualitasnya. Disebut relatif karena para kritikus muslim berbeda pendapat tentang kualitas *isnād* yang satu dengan lainnya. *Isnād-isnād* itu adalah:⁹

1. Hadīts yang diriwayatkan oleh Ibn Syihāb az-Zuhri, dari Sālim ibn ‘Abdullāh ibn ‘Umar, dari Ibn ‘Umar
2. Hadīts yang diriwayatkan oleh Sulaiman al-A’masy, dari Ibrāhīm an-Nakha’i, dari ‘Alqamah ibn Qais, dari ‘Abdullāh ibn Mas’ūd
3. Adapun Imām al-Bukhārī dan lainnya, menganggap bahwa hadīts yang paling sah rangkaian sanadnya adalah hadīts yang diriwayatkan oleh Mālik ibn Anas, dari Nāfi’, dari Ibn ‘Umar.
4. Karena pada tingkat yang lebih bawah, Imām Ahmad menerima hadīts dari Imām Syāfi’i, dan Imām Syāfi’i menerimanya dari Imām Mālik, maka sanadnya bersambung lebih panjang lagi. Karena itu, para ulama belakangan menyebutkan bahwa sanad yang paling valid adalah Ahmad, dari Syāfi’i, dari Mālik, dari Nāfi’, dari Ibn ‘Umar.¹⁰

Selain pola hubungan guru-murid, terdapat pula hubungan kekeluargaan yang dianggap Schacht sebagai bentuk pemalsuan yang paling sembarangan. Bagi Azami, sembari mengakui bahwa tidak semua *isnād* keluarga yang otentik, “atas dasar apa buku biografi ditulis...”¹¹ jika informasi dari keluarga atau kolega ditolak semuanya? *Isnād* keluarga yang dimaksud di antaranya:

1. Ma’mar ibn Muhammad dan periwayatannya dari ayahnya
2. ‘Isa ibn ‘Abdullāh dari ayahnya
3. Katsir ibn ‘Abdullāh dari ayahnya
4. Mūsā ibn Mathir dari ayahnya
5. Yahyā ibn ‘Abdullāh dari ayahnya.¹²

Jika ditelusuri, penggunaan sistem *isnād* dengan pola-pola seperti di atas sudah ada sebelum Islam datang. Pada masa Jahiliyah, *Isnād* dipakai untuk meriwayatkan puisi para penyair. Indikasi ke arah ini didapat dari sejumlah keterangan yang menyatakan bahwa setiap penyair memiliki perawi. Perawi ini akan senantiasa menemani ke mana sang penyair pergi, dan ia akan meriwayatkan setiap puisi yang digubah oleh penyairnya.

Patut diingat juga, penggunaan *isnād* itu tidaklah begitu penting jika materi yang diriwayatkan itu bukan sesuatu yang bernilai adanya. Ketika *isnād* sama pentingnya dengan *matan* hadīts, hal itu tidak lain

karena hadīts sebagai materi *riwāyah* memiliki tempat yang istimewa di hati umat Islam. Demikian juga puisi bagi orang Arab. Sejak sebelum Islam datang, puisi adalah sesuatu yang mereka banggakan, mereka agungkan, dan mereka riwayatkan. Bagi mereka, puisi adalah catatan kabilah. Diriwayatkan bahwa Sahabat 'Umar ibn Khattāb pernah berkata, “puisi adalah rekor (catatan; arsip) orang Arab, tidak ada ilmu yang lebih layak mereka miliki selain puisi.”¹³

Peranan Puisi di Masa Jahiliyah

Bahwa seorang penyair adalah wakil dari kabilahnya, hal ini misalnya dalam puisi *hajā'* di mana penyair sangat berperan dalam membangkitkan provokasi menyulut api peperangan. Ia akan membakar semangat kabilahnya; dan di sisi lain memancing amarah lawan kabilah. Sebagaimana yang digambarkan R.A. Nickolson,¹⁴ puisi *hajā'* ditakuti bahkan melebihi ketakutan akan peperangan. Lidah seorang penyair lebih tajam bahkan dari anak panah sekalipun.¹⁵ Nickolson tidak berlebihan dalam gambarannya. Kita sering kali melihat tawuran antar pelajar yang diawali dari saling ejek satu atau dua orang di antara mereka, seperti dalam pemberitaan televisi. Namun dalam puisi *hajā'*, celaan-celaan itu tidak hanya menimbulkan ketersinggungan pribadi, tetapi lebih jauh menyangkut reputasi kabilah. Rendahnya harkat kabilah karena puisi ini akan dirasakan lebih lama daripada derita akibat perang yang hilang dengan kematian.

Sebaliknya, dalam puisi *fakhr*, prestise kabilah akan terangkat dan selalu dikenang orang melintasi masa dan generasi yang panjang. Kebanggaan bangsa Arab akan kemenangan ketika perang, akan sifat kedermawanan kabilah yang tidak pandang bulu, keberanian, serta akhlak-akhlak mulia lainnya akan menunjukkan tingkat perbedaan yang kontras antara kabilah yang ia cela dengan kabilahnya yang ia banggakan. Tatkala api permusuhan telah berkobar, perang akan dimulai, seorang penyair kembali memainkan perannya dalam membangkitkan semangat juang kepada setiap anggota kabilah dengan puisi *hamāsah*-nya.

Di akhir pertempuran, seorang penyair mampu mengiris hati pendengarnya dengan ratapan-ratapan yang ditujukan kepada familinya yang terbunuh dalam perang. Lelah dengan peperangan, ia juga mampu berperan sebagai diplomat yang mengajak damai kabilah lawan dengan melantunkan puisi-puisi *ʿitidzār*. Terhadap anggota kabilahnya, ia juga mampu meredam emosi mereka dengan mengeluarkan kata-

kata *hikmah*. Al-Iskandarī mengatakan, "seorang penyair pada masa Jahiliyah bertanggung jawab atas tersiarnya reputasi kabilah, lalu ia akan menangkis tipu daya lawan kabilah dengan puisinya. Ia akan menyemangati kabilah untuk berperang, memberi petunjuk untuk berdamai. Ia tak ubahnya media masa pada masa sekarang."¹⁶

Posisi yang kian berpengaruh yang dimiliki oleh penyair ini tidak lain karena didukung bahwa "...bahasa mereka sangat puitis, karakteristik perasaan mereka pun sensitif (*syʿriyyah*)"¹⁷ sehingga hati seorang Arab dapat dengan mudah tergugah dengan kata-kata yang menyentuh itu. Dalam hal ini berlaku ungkapan, "puisi (Arab: *Syʿr*: merasakan) adalah sesuatu yang membuatmu merasa, atau sesuatu yang menggugah perasaanmu."

Setiap kabilah merasa bangga dan bersuka ria ketika dari kalangan mereka terlahir seorang penyair muda yang kelak melanjutkan kepiawaian penyair kabilah sebelumnya. Mereka kemudian membuat pesta, mengarak penyair itu mengelilingi kota, dan diiringi dengan tarian wanita-wanita cantik.¹⁸ Al-Jāhiz mengatakan, "Hanya dalam tiga hal orang Arab melakukan pesta: ketika muncul seorang penyair, ketika isteri mereka melahirkan anak laki-laki, dan ketika terlahir kuda yang mampu berlari kencang."¹⁹

Hingga pada masa di mana Islam mencapai kemajuan di berbagai disiplin keilmuan, puisi kembali memainkan peranannya seperti yang digambarkan oleh Ibn Faris:

الشِّعْرُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ، بِهِ حُفِظَتِ الْأَنْسَابُ، وَعُرِفَتِ الْمَآثِرُ، وَمِنْهُ تُعْلَمَتِ اللُّغَةُ. وَهُوَ حُجَّةٌ فِيمَا أَشْكَلَ مِنْ غَرِيبِ كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَغَرِيبِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَدِيثِ صَحَابَيْهِ وَالتَّابِعِينَ.²⁰

(Puisi adalah catatan bangsa Arab. Dengan puisi garis keturunan dilestarikan; dengannya jejak peninggalan (pendahulu) dikenal; dan dengannya bahasa diajarkan. Ia adalah argumen akan kata-kata asing dalam al-Qurʿān, kata-kata asing dalam hadits Rasūlullāh saw., dan perkataan Sahabat dan Tabiʿin.)

Pusat-pusat Penyebaran Puisi

Tampak oleh kita kedudukan puisi bagi orang Arab yang mempertalikan dirinya dengan segala aspek yang terkait dengan kehidupan mereka. Maka sudah menjadi kebiasaan mereka untuk saling tukar puisi untuk berbagai keperluan, terutama dalam lingkup kabilah. Puisi-puisi yang dihasilkan dari buah kreasi para penyair ini

kemudian diriwayatkan oleh para perawi khusus, di samping dijadikan sebagai bahan nyanyian oleh anggota kabilah untuk menemani hari-hari mereka. Dapat digambarkan bahwa puisi tersebar dengan mudah dalam skup kabilah, ataupun juga lintas kabilah yang diikat dengan hubungan peperangan satu sama lain. Di samping itu, terdapat juga pusat penyebaran puisi pada masa Jahiliyah, terutama sekali di pasar-pasar dan klab-klab di mana mereka menghabiskan waktu dengan berbincang-bincang.²¹

Pasar yang terkenal adalah 'Ukāz. Letaknya yang dekat dengan Kakbah di Mekah membuatnya ramai dikunjungi orang dari berbagai penjuru pada musim haji. Di samping untuk kepentingan keagamaan, ke Mekah pula para saudagar datang dan pergi untuk melakukan transaksi perdagangan.²² Pasar inilah tujuan mereka. Tak jarang juga yang datang adalah para penyair.²³ Mereka melantunkan puisi mereka kepada para pendengar. Dalam kontes puisi, mereka menunjuk orang-orang Quraisy untuk menjadi juri.²⁴ Sebagian kritikus meyakini bahwa puisi-puisi pilihan yang menang kontes digantungkan di dinding Kakbah sehingga membuat puisi-puisi itu menyandang nama *mu'allaqāt*. Terlepas dari itu, di pasar inilah mereka saling unjuk prestasi dan prestise kabilah mereka. Selain 'Ukāz, pasar Daumatul Jandal juga sering disebut para sejarawan.

Di tempat lain terdapat klab-klab (*nādī*) di mana para sastrawan melakukan hal yang sama. Di setiap komunitas terdapat klab tersendiri. Tiap kali mereka berkumpul, ketika itu juga mereka saling melantunkan puisi dan saling berbangga.²⁵ Dari tempat-tempat inilah puisi itu tersiar secara ekstensif pada masa Jahiliyah, baik oleh para perawi eksklusif maupun oleh orang lain yang mendengarkan dan meriwayatkannya.

Memasuki masa Islam, tidak banyak berita yang kita ketahui akan penyebaran puisi Jahiliyah. Sungguhpun demikian, puisi-puisi itu masih tersimpan di benak anggota kabilah. Para Sahabat Nabi yang sempat mengenyam masa Jahiliyah memiliki banyak riwayat puisi, seperti Abū Bakar dan 'Umar,²⁶ dan tak terkecuali Ibn 'Abbās. Ketika mengajarkan tafsir al-Qur'an dan menyampaikan hadits Nabi, Ibn 'Abbās sering berkata, "Mari kita beralih menghafalkan puisi untuk hiburan."²⁷ Tradisi periwayatan/transmisi puisi ini bangkit kembali dan menunjukkan tingkat yang cukup intensif di awal masa Daulah Bani Umayyah, seiring dengan perkembangan berbagai keilmuan Arab-Islam. Para pengumpul puisi datang ke pelosok-pelosok desa

mengumpulkan puisi yang masih tersimpan pada anggota kabilah. Qatādah ibn Di'āmah as-Saddūsī (w. 117 H) misalnya, salah seorang tabi'in yang banyak merawikan hadīts, juga mengumpulkan riwayat puisi yang tidak sedikit pula, sampai-sampai dikatakan tidak ada perawi fikih (perawi hadīts) yang lebih patut merawikan puisi dibanding dia.²⁸

Bentuk-bentuk Penggunaan *Isnād* dalam Puisi Jahiliyah

Lalu bagaimana metode periwayatan puisi Arab Jahiliyah itu? Metode *isnād* yang dipakai oleh para perawi hadīts dan menjadi salah satu fokus utama para kritikus hadīts sebagaimana di atas sudah ada sebelum Islam datang, meskipun dalam bentuknya yang sederhana dan, mengutip Azami,²⁹ tidak jelas sejauh mana metode itu diperlukan. Penggunaan metode yang dimaksud adalah yang tampak dalam Kitab Yahudi, Misynah.³⁰ Begitu pula halnya dengan penukilan *magnum opus* karya sastra Yunani, yaitu Ilyadzah, di mana sastrawannya memiliki para perawi yang dikenal dengan *rhapsodists*.³¹ Mereka inilah yang melakukan tugas transmisi sekaligus preservasi atas bait-bait dalam karya sastra itu.

Adapun dalam periwayatan puisi Jahiliyah, penggunaan metode *isnād* ini dapat dilihat ketika setiap penyair ulung memiliki perawi yang bertugas menyebarkan puisinya sebagaimana halnya para *Rhapsodists* bagi orang Yunani. Sebelum menjadi orang yang digelar *fuḥūl al-Syū'arā'*, ia adalah perawi para penyair yang, pada gilirannya, menjadi penyair yang puisi-puisinya diriwayatkan oleh perawi dan atau penyair berikutnya yang belajar kepadanya.³²

Pola Hubungan Penyair-Perawi pada Puisi Jahiliyah

Husain 'Athwān menunjukkan bahwa setidaknya ada dua pola hubungan antara penyair dan perawi: *pertama*, hubungan antara guru dan murid; *kedua*, hubungan kekerabatan.³³ Dua pola ini sangat mirip dengan pola *isnād* yang kita kenal pada hadīts, meskipun tidak dapat dipastikan sejauh mana *isnād* puisi ini benar-benar digunakan oleh perawi puisi dalam meriwayatkan puisi penyairnya, dan meskipun tidak ada syahid untuk menguji keotentikan *isnād*-nya. Namun dengan adanya rangkaian perawi-penyair yang beruntun sampai beberapa generasi, maka tidaklah terlalu salah untuk menjadikannya sebagai dasar untuk mengkonstruksikan *isnād*-nya.

Pola hubungan yang pertama biasanya direpresentasikan oleh yang disebut Syauqī Dhaif sebagai penganut aliran *shun'ah* dalam

puisi,³⁴ atau apa yang sering dijuluki oleh al-Ashma'ī sebagai “budak puisi” (*‘abīd al-ḥiṣṣ*).³⁵ Zuhair adalah tokoh utamanya. Penyair ulung ini adalah perawi puisi-puisi pamannya, Aus ibn Hajar. Puisi-puisi Zuhair ini kemudian diriwayatkan lagi oleh anaknya, Ka'b ibn Zuhair. Lalu puisi Ka'b dan ayahnya, Zuhair, diriwayatkan lagi oleh al-Huthai'ah,³⁶ dan puisi al-Huthai'ah diriwayatkan oleh Hudbah ibn Khazyram. Selanjutnya Puisi Hudbah diriwayatkan oleh Jamīl; sedangkan puisi Jamīl sendiri diriwayatkan Kutsayyir yang puisinya diriwayatkan oleh Sā'ib ibn Dzakwān dan Sā'ib ibn Hakīm al-Saddūsī.³⁷

Adapun pola kedua dari hubungan penyair-perawi, yaitu yang berbentuk hubungan kekeluargaan adalah³⁸ seperti hubungan antara antara al-Multamis dan al-Muraqqisy al-Ashgar dengan Tharafah. Dua yang disebut pertama adalah paman dari yang berikutnya. Ke atas lagi ada La'mah, kakek Tharafah; kemudian Busyāmah ibn al-Gadīr. Ia adalah paman Zuhair bin Abī Sulma. Selain meriwayatkan puisi pamannya, Zuhair juga belajar dan meriwayatkan puisi Aus ibn Hajar,³⁹ suami ibunya (bapak tiri); al-Muraqqisy al-Akbar adalah paman al-Muraqqisy al-Ashgar; al-Ashgar sendiri paman Tharafah selain al-Multamis di atas; al-Muraqqisy al-Akbar adalah juga paman 'Amr ibn Qumai'ah; al-Muhalhil adalah paman dari Umru' al-Qais. Semua mereka ini adalah para penyair dan sekaligus perawi atas puisi penyair di atas levelnya. Selain mereka ini, ada juga al-A'sya. Sebagai penyair ia juga meriwayatkan puisi Al-Musayyab ibn 'Alas. Bahkan Umru' al-Qais, yang dianggap penyair pertama oleh al-Jāhiz,⁴⁰ adalah juga perawi untuk puisi-puisi Abū Dāwud al-Iyādī, juga puisi pamannya, Muhalhil.

Zuhair termasuk ke dalam kelompok ini juga, di samping pola yang pertama. Ia lahir dari keluarga penyair di mana ayahnya Busyāmah ibn al-Gadīr (Abū Sulmā), pamannya Aus bin Hajar, kedua anaknya Ka'b dan Bujair, saudara perempuannya al-Khansā' yang dianggap penyair wanita pertama, keponakannya al-Huthai'ah, cucunya 'Uqbah bin Ka'bbin Zuhair, cicitnya al-'Ammām ibn 'Uqbah ibn Ka'bbin Zuhair, semua mereka adalah penyair.⁴¹ Karenanya Ibn Qutaibah berkata, “Tidak ada puisi yang tersambung pada keturunan penyair kondang Jahiliyah mana pun yang seperti Zuhair.”⁴² Bahkan hingga pada masa Islam, pola hubungan seperti ini masih terdapat pada keluarga Jarīr.⁴³

Ketika seseorang meriwayatkan puisi penyair lain, saat itu juga ia berkesempatan belajar pada penyair itu. Ia senantiasa menemui gurunya ke mana gurunya pergi. Hari-harinya ia lalu bersama

gurunya.⁴⁴ Semakin banyak puisi yang ia hafalkan, maka semakin besar pula kesempatannya untuk belajar, meniru, sekaligus membuat kreasi-kreasi baru. Dalam hal ini, Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah*-nya menyediakan bab khusus di mana ia berkata, "potensi berpuisi didapatkan dengan memperbanyak hafalan; dan keindahan puisi bergantung pada keindahan puisi yang dihafalkan."⁴⁵

Dalam hal ini seorang perawi (yang menyandang gelar *al-rāwiyah*: perawi eksklusif) dapat saja meriwayatkan puisi banyak penyair untuk mendapatkan tambahan pengetahuan dan wawasan yang lebih luas⁴⁶ di samping ia sendiri sebagai perawi dan penyair, puisinya diriwayatkan oleh banyak perawi. Ini contohnya seperti Zuhair yang puisinya diriwayatkan oleh Ka'b bin Zuhair, Bujair bin Zuhair, dan al-Huthai'ah. Begitu juga al-A'syā⁴⁷ yang memiliki Yahyā ibn Mattā, 'Ubaid, dan Yūnus ibn Mattā untuk meriwayatkan puisinya.

Penutup

Dalam bentuknya yang sederhana, adanya pola hubungan antara penyair-perawi dalam transmisi puisi Jahiliyah yang mirip dengan apa yang kita temukan dalam hadīts memberikan gambaran yang lebih awal tentang penggunaan metode *isnād*. Hubungan turun-temurun antara penyair-perawi melewati beberapa generasi—atau meminjam istilah hadīts: *asnād*—seperti yang ditunjukkan pada para penyair aliran *shun'ah* memberi kemungkinan untuk merekonstruksi *isnād*-nya. Hanya saja patut diakui hal tersebut sulit dilakukan. Di atas keterbatasan informasi yang menjelaskan kita tentang sejauh mana metode ini diperlukan pada masa Jahiliyah, paling tidak ada satu hal yang bisa dikatakan: bahwa fungsi puisi dan peran penyair pada masa Jahiliyah memberikan bayangan spekulatif ke arah itu.

Catatan akhir:

¹Jirjī Zaidān, *Tārikh Adāb al-Lughah al-'Arabīyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1416 H/1996 M), Vol. I, hal. 185

²Krenkow menunjukkan adanya isyarat penulisan puisi sejak sebelum Islam dari kitab-kitab sumber induk sastra Arab. Fritz Krenkow, *Isti'māl al-Kitābah Li Hifẓ al-Syi'r al-'Arabi al-Qadīm*, dalam *Dirāsāt al-Mustasyriqīn Hawla Shihhat al-Syi'r al-Jāhili*, Terj. 'Abdurrahmān Badawī, (Beirut: Dār al-'Ilm Li al-Malāyīn, 1986), hal. 304. Adapun Nāshiruddīn al-Asad menyebutkan 20 teks tertulis dari puisi Arab Jahiliyah yang ditulis pada masa itu. Lihat Nāshiruddīn al-Asad, *Mashādir al-Syi'r al-Jāhili*,

(Caero: Dār al-Ma'ārif, 1962), hal. 107-133, dikutip juga oleh M. M. Azami, *Studies on Early Hadith Literature*, (Indianapolis: Trust Publication, 1978), Cet. II, hal. 212

³Yūsuf Khulāif, *Dirāsāt Fi al-Syi'r al-Jāhili*, (Kairo: Maktabah al-Garīb, 1981), hal. 25

⁴Sprenger, *Al-Riwāyah Wa al-Ruwāt 'indal 'Arab*, dalam *Dirāsāt al-Mustasyriqīn Hawla Shihhat al-Syi'r al-Jāhili*, Terj. 'Abdurrahmān Badawī, (Beirut: Dār al-'Ilm Li al-Malāyān, 1986), hal. 270

⁵Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, (Cornwall: Curzon, 2000), hal. 9 dan seterusnya.

⁶Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, (Chicago: Aldine Publishing Co., 1967), Vol. II, hal. 112.

⁷Joseph Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, (London: Oxford, 1959), hal. 163.

⁸Kalau pernyataan ini benar, asumsinya adalah bahwa periwayatan lebih dahulu muncul sebelum penyeleksian atas hadits. Dengan kata lain para perawi telah mendahului para kritikus. Meskipun sulit dipastikan, namun bolehlah dikatakan bahwa munculnya perawi-kritikus relatif belakangan.

⁹Lihat Muhammad 'Ajjāj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts Wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/ 1989 M), hal. 306-307

¹⁰Muhammad 'Ajjāj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts...*, hal. 307

¹¹M. M. Azami, *Menguji Keaslian Hadits-hadits Hukum*, dari judul asli *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hal. 281

¹²M. M. Azami, *Menguji Keaslian Hadits-hadits Hukum...*, hal 280

¹³Al-Jumah, *Thabaqāt Fuhūl al-Syu'arā'*, ed. Mahmūd Muhammad Syākīr, (Jeddah: Dār al-Madani, 1980), Vol. I, hal. 25.

¹⁴R.A. Nickolson, *A Literary History of The Arabs*, (London: The University Press, 1966), hal. 73

¹⁵Mengenai hal ini, Nabi Saw. pernah menginstruksikan Hassān ibn Tsābit untuk membalas celaan kafir Quraisy yang ditujukan kepada Nabi. Beliau bersabda: "Demi Allah, lidahmu lebih tajam dari anak panah." Ibn. 'Abdi Rabbih, *Al-'Iqd al-Farīd*, ed. Muhammad Sa'īd al- Uryīn, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Vol. II, dalam Juz. VI, hal. 108

¹⁶Ahmad al-Iskandarī, Mushthafā 'Inānī, *Al-Wasith fi Tārikh al-Adab al-'Arabi*, (Mekkah: Mathba'ah an-Namūdza'iyah, t.th.), Vol. I, hal. 119

¹⁷Jirjī Zaidān, *Tārikh Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. I, hal. 91

¹⁸Dewan Guru Besar Arab, *An-Naqd*, (Caero: Dār al-Ma'ārif, 1954), hal. 17

¹⁹Al-Jāhiz, *Al-Bayān Wa at-Tabyīn*, ed. 'Abd. al-Salām Muhammad Ḥārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1367 H/ 1969 M), Cet. II, Vol. II, hal. 10

²⁰Abū al-Husain ibn Fāris al-Lugawī, *As-Shāhibī fi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Sunan al-'Arab fi Kalāmihī*, ed. 'Umar Fārūq ath-Thabbā'ī, (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1414 H/1993 M), Cet. I, hal. 267

²¹Lihat Jirjī Zaidān, *Tārikh Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. I, hal. 184-185

²²Syauqī Dhaif, *Al-Syi'r Wa al-Ginā' fi al-Madinah wa Makkah*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1992), Cet. V, hal. 155

²³Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam II*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), hal 9-12

²⁴Mushthafā Shādiq al-Rāfi'ī, *Tārikh Adāb al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 H/ 2000 M), Cet. I, Vol. III, hal. 139

²⁵Jirjī Zaidān, *Tārikh Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. I, hal. 185

²⁶Terdapat indikasi kuat ke arah ini bahwa Rasulullah Saw., ketika memerintahkan Hassān ibn Tsābit untuk membalas celaan kafir Quraisy, beliau memberi petunjuk kepada Hassān agar menanyai Abū Bakr tentang kabilah-kabilah Arab. Adapun 'Umar ibn al-Khaththāb, ia adalah salah seorang Sahabat yang terkenal dengan sikap kritisnya dalam mengapresiasi puisi Jahiliyah. Dialah *icon* kritikus sastra pada masa awal Islam. Selain kedua tokoh ini, Ibn 'Abd. Rabbih menyodorkan sederet nama dari generasi Sahabat dan Tabi'in yang *intens* terhadap puisi lama. Lihat *al-'Iqd al-Farid*, Vol. II, Juz. VI, hal 108 dst.

²⁷Nisar Ahmad Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979), hal. 43

²⁸Pernah dua orang dari Banū Marwān berselisih pendapat mengenai satu bait puisi, puisi itu milik siapa? Kedua orang itupun akhirnya mengutus orang lain untuk menemui Qatādah. Setelah utusan itu bertanya, Qatādah pun berkelana dari satu negeri ke negeri yang lain untuk memastikan bait puisi itu. Lihat Al-Jumah, *Thabaqāt Fuhūl al-Syu'arā'*, Vol I, hal. 61-62

²⁹Muhammad Mushthafā al-A'zhāmī, *Studies On Early Ḥadīth Literature*, hal. 212

³⁰Kitab ini terdiri dari enam bagian yang masing-masing dari bagian itu memiliki beberapa jalur periwayatan. Jumlah jalur itu mencapai enam puluh tiga. Lihat Nisar Ahmad Faruqi, *Early Muslim Historiography*, hal. 28-29

³¹Jirjī Zaidān, *Tārikh Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. I, hal. 95

³²Carl Brockelmann, *Tārikh al-Adab al-'Arabi*, Terj. Arab oleh 'Abd al-Halīm al-Najjār, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1959), Cet. IV, Vol. I, hal. 64-65

³³Hussein 'Atswān, *Muqaddimah al-Qashā'id al-Jāhiliyyah*, hal. 9

³⁴Setidaknya terdapat dua aliran puisi dalam sastra Arab klasik, yaitu *thab'* dan *shun'ah*. Aliran pertama direpresentasikan oleh Umru' al-Qais, sedangkan yang kedua oleh Zuhair bin Abū Sulm. Lebih jauh baca Syaui Dhaif, *Al-Fann wa Madzāhibuhū fī asy-Syi'r al-'Arabī*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), Cet. VII

³⁵Ibnu Qutaibah, *al-Syi'ru wa al-Syu'arā'*, (Kairo: Dār al- Hadīts, 1433 H/ 2003 M), Cet. I, Vol. I, hal. 144

³⁶Abū al-Faraj al-Ishbahānī, *Al-Agānī*, Vol. VIII, hal. 91

³⁷Lihat Abū al-Faraj al-Ishbahānī, *Al-Agānī*, Vol. VIII, hal. 839, Vol. XXI, hal. 2407, dan di halaman-halaman yang lain; Lihat juga Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Ihsān 'Abbās, (Beirut: Dār Shādir, 1968), Vol. I, hal. 366-367

³⁸Lihat Husein 'Atswān, *Muqaddimah al-Qashidah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1970), hal. 9

³⁹Ibn Qutaibah, *Ash-Syi'r wa asy-Syu'arā'*, Vol. I, hal. 137

⁴⁰Dikutip oleh Hussein 'Atswān, *Muqaddimah al-Qashā'id al-Jāhiliyyah*, hal. 67.

⁴¹Alī Ḥasan Fā'ūr, *Diwān Zuhair bin Abi Sulmā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hal. 5

⁴²Ibnu Qutaibah, *asy-Syi'ru wa asy-Syu'arā'*, hal. 137

⁴³Ibnu Qutaibah, *asy-Syi'ru wa asy-Syu'arā'*, hal. 137

⁴⁴Dewan Guru Besar Negara-negara Arab, *Al-Naqd al-Adabi*, hal. 17

⁴⁵Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/ 1993 M), hal. 495

⁴⁶Jirji Zaidān, *Tārikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. I, hal. 95

⁴⁷Lihat Ibn Qutaibah, *Ash-Syi'r wa asy-Syu'arā'*, Vol. I, hal. 252

DAFTAR PUSTAKA

- 'Atswān, Husein, *Muqaddimah al-Qashidah al-'Arabiyyah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1970
- Asad (al-), Nāshiruddīn, *Mashādir asy-Syi'r al-Jāhili*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1962
- Azami, M. M., *Menguji Keaslian Hadits-hadits Hukum*, dari judul asli *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004

-
- , *Studies on Early Hadith Literature*, Indianapolis: Trust Publication, 1978, Cet. II
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Cornwall: Curzon, 2000
- Brockelmann, Carl, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, terj. Arab oleh 'Abd. al-Ĥalīm an-Najjār, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1959, Cet. IV, Vol. I
- Dewan Guru Besar Arab, *An-Naqd*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1954
- Dhaif, Syauiqī, *Al-Fann wa Madzāhibuh fī asy-Syi'r al-'Arabī*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960, Cet. VII
- , *Asy-Syi'r wa al-Ginā' fī al-Madīnah wa Makkah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1992, Cet. V
- Fā'ūr, 'Alī Hasan, *Dīwān Zuhair bin Abī Sulmā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988
- Faruqi, Nisar Ahmad, *Early Muslim Historiography*, New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, Chicago: Aldine Publishing Co., 1967, Vol. II
- Ibn Fāris al-Lugawī, *Ash-Shāhibī fī Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Sunan al-'Arab fī Kalāmihā*, ed. 'Umar Fārūq al-Thabbā', Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1414 H/1993 M, Cet. I
- Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Ihsan 'Abbās, Beirut: Dār Shādir, 1968, Vol. I
- Ibn. 'Abdi Rabbih, *Al-'Iqd al-Farīd*, ed. Muhammad Sa'īd al-'Uryān, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., Vol. II, dalam Juz. VI
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M
- Ibnu Qutaibah, *asy-Syi'ru wa asy-Syu'arā'*, Vol. I, Kairo: Dār al-Hadīts, 1433 H/2003 M
- Ishbahānī (al-), Abū al-Faraj, *Al-Agāmī*, Vol. VIII
- Iskandarī (al-), Ahmad & Mushthafā 'Inānī, *Al-Wasīth fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, Mekkah: Mathba'ah an-Namūdzajiyah, t.th., Vol. I
-

-
- Jāhizh (al-), *Al-Bayān wa at-Tabyīn*, ed. 'Abd. as-Salām Muhammad Hārūn, Beirut: Dār al-Fikr, 1367 H/ 1969 M, Cet. II, Vol. II
- Jumahī (al-), Ibn Sallām, *Thabaqāt Fuhūl asy-Syi'arā'*, ed. Mahmūd Muhammad Syākir, Jeddah: Dār al-Madanī, 1980, Vol. I
- Khathīb (al-), 'Ajjāj, *Ushūl al-Hadīts wa Mushthalabuhū*, Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/ 1989 M
- Khulaif, Yūsuf, *Dirāsāt fī asy-Syi'r al-Jāhili*, Kairo: Maktabah al-Garīb, 1981
- Krenkow, Fritz, *Isti'māl al-Kitābah li Hifdz al-Syi'r al-'Arabī al-Qadīm*, dalam *Dirāsāt al-Mustasyriqīn Haula Shihhat asy-Syi'r al-Jāhili*, terj. 'Abdurrahmān Badawī, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1986
- Nickolson, R.A., *A Literary History of The Arabs*, London: The University Press, 1966
- Rāfi'ī (al-), Mushthafā Shādiq, *Tārīkh Ādāb al-'Arab*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/ 2000 M, Cet. I, Vol. III
- Schacht, Joseph, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, London: Oxford, 1959
- Sprenger, A., *Ar-Riwāyah wa ar-Ruwāt 'ind al-'Arab*, dalam *Dirāsāt al-Mustasyriqīn Haula Shihhat asy-Syi'r al-Jāhili*, terj. 'Abdurrahmān Badawī, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1986
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam II*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005
- Zaidān, Jirjī, *Tārīkh Ādāb al-Lughah al-'Arabīyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1416 H/1996 M, Vol. I
-

